



JERZY BYTNIIEWSKI
UNIwersytet Łódzki

C.G. JUNG A Dyskurs Postmodernistyczny

Prawda nie jest wieczna, to tylko program. Im bardziej wieczna jest jakaś prawda, tym mniej jest żywa, tym bardziej jest bezwartościowa, nie mówi nam bowiem niczego, ponieważ jest truizmem.

[C.G. Jung, *Typy psychologiczne*]

Myśl Junga jest rozproszona po pismach z różnych faz aktywności badawczej i zależna od perspektywy wypowiedzi, którą przybiera autor. Myśl ta, często hermetyczna, wydaje się świadomie skrywać niektóre sprzeczności i niekonsekwencje przed niepowołanym okiem. Stwarza to wiele możliwości interpretacji i teoretycznych podpięć. Chociaż Jung, jako filozof pierwszej połowy XX wieku, nie mógł znać postmodernizmu (zmarł w 1961 roku), trudno oprzeć się wrażeniu, że niektóre z jego tez są bliskie myślicielom postmodernistycznym. Mimo że ogólny rys teoretyczny systemu Jungowskiego zdaje się zaprzeczać najważniejszym założeniom postmodernizmu, to przenikając do głębszych struktur obu sposobów myślenia możemy odkryć interesujące zbieżności. W mojej pracy chciałbym ukazać owe zbieżności i zapytać na ile uprawniona jest interpretacja Junga jako proto-postmodernisty, lub nawet postmodernisty *par excellence*.

Na wstępie zapytajmy jednak czym jest postmodernizm? Odpowiedź nie jest jednoznaczna, odsyła nas do poszczególnych autorów i konkretnych orientacji, czasem przeczących sobie nawzajem. Postanowiłem więc wstępnie omówić postmodernizm, wyszczególniając najistotniejsze i najczęściej spotykane jego cechy, aby w dalszych częściach pracy móc dookreślić ową charakterystykę i przedstawić własne rozumienie postmodernizmu jako racjonalizmu.

Hasłem, które bodaj natychmiast przychodzi na myśl, gdy wspominamy dyskurs postmodernistyczny jest *koniec wielkich narracji*.

Owa Lyotardowska konstatacja odsyła nas do rozumienia postmodernizmu jako epoki następującej po wygaśnięciu tradycyjnych sposobów mówienia o świecie. Jak stwierdza Lyotard: „Skrajnie upraszczając, za „postmodernistyczną” uznajemy nieufność w stosunku do metanarracji” [Lyotard 1997, 20]. Do owych metanarracji zaliczamy między innymi chrześcijaństwo, marksizm i modernizm opierający się na logice przewycięzania. Jednorodną, jednowymiarową wizję historii, której pierwowzorem mogłaby być świadomość ludów pierwotnych, zastępuje tu wielość historii; jedność narracyjna ustępuje miejsca pluralizmowi mikronarracji. Wolfgang Iser mówi nawet o „stanie radykalnego pluralizmu” [Iser 1998] rezerwując dlań nazwę postmoderny, postmodernizm zaś uznaje za „koncepcję tego stanu” [Iser 1998, 8]. Zapytajmy jakie konsekwencje filozoficzne niesie za sobą wyżej zarysowana transformacja kulturowa? Najłatwiej dostrzec odmiennność postmodernizmu na poziomie teorii poznania, a konkretnie w rozumieniu *prawdy*. Postmodernizm odżegnuje się od wszelkich substancjalnych koncepcji prawdy, powołuje w zamian teorię prawdy dyskursywnej, charakteryzującej się zmiennością, relatywnością, brakiem ostatecznego uzasadnienia. Na przykład Richard Rorty nawiązuje do myśli Nietzschego i rozumie prawdę jako metaforę. Prawda to zbiór metafor, wchodzących ze sobą w relacje, określających i definiujących nawzajem. Jak stwierdza filozof: „świat nie wyposaża nas w żadne kryterium wyboru pomiędzy alternatywnymi metaforami, języki i metafory możemy porównywać jedynie między sobą, a nie z jakimś bytem pozajęzykowym zwanym faktem” [Rorty 2009, 40]. Stąd już krok do niezwykle istotnej w kontekście myśli Junga konstatacji: „nie istnieje żadna pozajęzykowa głęboka, obiektywna świadomość” [Rorty 2009, 42]. Zauważamy tu więc pierwszą rudymetarną sprzeczność z systemem Jungowskim – o ile u szwajcarskiego psychologa istniała rzeczywistość głęboka i ostateczna, tożsama ze światem archetypów, w postmodernizmie tego rodzaju rzeczywistość jest odrzucana niejako w punkcie wyjścia. Miejsce twardej rzeczywistości obiektywnej istniejącej niezależnie od człowieka i niejako przedustawnie, zajmuje rzeczywistość całkowicie ludzka – rzeczywistość kulturowa i społeczna warunkująca to czym człowiek jest. Jak stwierdza Rorty: „języki zmieniają się z biegiem historii, a zatem istoty ludzkie nie mogą uciec od swej historyczności. Wszystko co mogą zrobić, to manipulować naprężeniami wewnątrz własnej epoki

po to, by wytworzyć zaczątki epoki następnej” [Rorty 2009, 81]. Postmodernizm operuje zatem na poziomie kultury, człowiek to swoisty *bohater kultury*, podlegający jej wpływom. Może ją kształtować tylko reaktywnie, tym więc czemu ostatecznie podlega, co go przenika, jest zewnętrzna, i w dużym stopniu podlegająca zmianom, kultura, nie zaś wewnątrz-ludzki i substancjalny archetyp. Różnica między postmodernizmem a myślą Junga jest tu więc aż nadto jaskrawa, warto jednak wskazać również na podobieństwo, które później może okazać się kluczowe. Chodzi o ponadindywidualność, tak kultury w postmodernizmie, jak nieświadomości zbiorowej w przypadku myśli Junga. W obu koncepcjach człowiek podlega potężnym czynnikom niezależnym od woli jego indywidualnego i w gruncie rzeczy słabego *ja*, w obu jest wytworem okoliczności, w obu też przed *ja* ludzkim stoi zadanie wyzwolenia pewnego wysiłku świadomości, którego celem byłaby daleko idąca akceptacja obiektywności, bezalternatywności i przemożności sfery ontologicznej do której owo *ja* należy. Quantum tego wysiłku zależy od konkretnej koncepcji postmodernistycznej lub określonej interpretacji filozofii Junga. Inaczej będzie się przedstawiał trud człowieka podejmującego zadanie akceptacji własnej mieszczańskości (w myśl rozstrzygnięć Odo Marquarda), inaczej podążenie za Baumanowskim imperatywem moralności będącym odpowiedzią na marazm postmoderny. Analogicznie, prawdopodobnie bardziej ambitnym zadaniem będzie podjęcie wyzwania indywiduacji niż minimalistyczny postulat powrotu na łono wspólnoty wyznaniowej; a przecież obie wzmiankowane możliwości są dopuszczalne w obrębie teorii (i terapii) Jungowskiej. W tym momencie poprzestanę na zaproponowanym wyżej wstępnym porównaniu i wyważeniu sił obu dyskutowanych koncepcji filozoficznych. Kolejne różnice i podobieństwa wyklarują się podczas omawiania zależności między psychologią głębi, a (wyodrębnianym przeze mnie poniżej) *czarnym postmodernizmem*.

Ponieważ będziemy tu rozprawiać o podobieństwach myśli Junga do koncepcji postmodernistycznych, a jak się rzekło, Jung w ogólnym rozrachunku postmodernistą nie był, nie od rzeczy będzie zapytać jakie cechy stanowią o rozmijaniu się Junga z wyżej wzmiankowanym nurtem. Jedną z takich cech mogłaby być postulowany przez psychologa naukowy charakter jego teorii. Jung, podobnie jak Freud, przy każdej nadarzającej się okazji podkreślał

empiryczny charakter swoich rozstrzygnięć (Teorie mniej mnie interesują niż fakty [Jung 2010, 21]), odzegnując się jednocześnie od przynależności do współczesnych nurtów filozoficznych, które uważał za jałową aktywność akademicką, nijak nie związaną z autentycznym życiem filozoficznym. Jung pragnął mienić się psychologiem, badaczem i lekarzem. Już sama ta deklaracja zwraca naszą uwagę na rozbieżność z postmodernizmem – nurtem na wskroś filozoficznym, kontestującym naukowość filozofii, uznającym ją za fetysz epoki pozytywizmu, przeżytek nie przystający już do świadomości człowieka drugiej połowy XX wieku i początku wieku XXI. Dla postmodernisty nie istnieją fakty pozakulturowe, naukowiec zaś pragnąłby najczęściej ulokować swoje odkrycia w obiektywnej rzeczywistości pozapodmiotowej, w realistycznym uniwersum *czystej nauki*. O ile Jung nie był typowym naukowcem – realistą/materialistą (warto przywołać chociażby jego tezę paralelizmu psychofizjologicznego) i pomimo wielu sprzecznych wypowiedzi, wyraźnie ulegał on pozytywistycznej aurze XIX wieku, z którego dorobku teoretycznego czerpał całymi garściami (jako badacz-empiryk oraz jako filozof)¹.

¹ Mimo, że zagadnienie naukowości/nienaukowości myśli Junga, naukowości/nienaukowości postmodernizmu, nie jest kluczowe dla tej pracy warto załączyć krótkie rozważania na ten temat. Zadaniem karkołomnym byłaby obrona zapewnień Junga o naukowości jego myśli (w świetle pozytywistycznego rozumienia nauki, gdzie o naukowości zaświadcza empiryczne odkrywanie prawd, lustrzane odbijanie prawd przyrody w teorii naukowej, czy to na drodze eksperymentu, czy odpowiednio obwarowanej formalnie obserwacji klinicznej). Teoria archetypu, mimo że wypada wierzyć Jungowi, iż faktycznie zrodziła się z obserwacji klinicznych, musiała mieć więcej niż tylko to jedno klinicyzyczne źródło. Jej pochodzenia należałoby szukać we wpływach Freuda i jego szkoły, wątkach filozofii kontynentalnej (Kant, Schopenhauer, Nietzsche), motywach literackich (Goethe), wpływach orientalnych (hinduizm, taoizm itd.). Rozważania nad naukowością teorii Junga mogłyby nas zatem poprowadzić do dekonstrukcji samego pojęcia naukowości, odrzucenia możliwości oparcia się na samych tylko *czystych* faktach, czy obserwacjach, przyjęcia za podstawę naszych naukowych sądów o świecie szerokiego kontekstu kulturowego i historycznego. Prowadzi nas to do postmodernistycznego rozumienia nauki, gdzie prawda formułowana przez badacza - przyrodnika, czy humanistę - nigdy nie jest czysta, tzn. pozbawiona zapośredniczeń kulturowych lub osobistych; przeciwnie, na nich się właśnie opiera. Choć psychologię głębi trudno zakwalifikować jako naukową psychologię (tak jak rozumie się dziś psychologię poznawczo-behawioralną), a to ze względu na jej wysoko spekulatywny charakter jungizmu, jego liczne wątki ezoteryczne i religijne, nie należy odbierać jej zacnego miana psychologii. Psychologia junga nie musi być naukowa *sensu stricto*, aby być

Inną, tym razem kluczową kwestią, sytuującą Junga poza spektrum postmodernizmu jest wcześniej już wzmiankowany substancjalizm, czy też, inaczej mówiąc, Platonizm. “W nieświadomości zbiorowej człowiek jest jak ludzie innych ras, ma te same archetypy, tak jak ma takie same oczy, serce, wątrobę i tak dalej” [Jung 2010, 63]. W powyższym cytacie widzimy wyraźne nawiązanie do naukowego naturalizmu. Jung przyrównuje archetypy do części ciała, pragnąc zaakcentować ich obiektywność i swoistą namacalność. Archetyp to klon Platońskiej Idei. Tak jak Idea, jest on odwieczny i niezmienny, wyprzedza też naszą rzeczywistość – zarówno empiryczną jak i kulturową. Jak przekonuje Jung – psyche jest więc w swej rdzennej charakterystyce jednakowa dla każdej jednostki ludzkiej [Jung, 1997, 541]. Także w Jungowskiej definicji prawdy znajdujemy wyraźne

wartościową poznawczo i skuteczną terapeutycznie. O ile z łatwością mogą przystać na pozabawienie filozofii Junga waloru naukowości (na miarę współczesnych nauk przyrodniczych), miałbym kłopot z łatwym naznaczeniem myśli Junga mianem irracjonalizmu. Także w tym przypadku postmodernistyczne odczytanie Junga może okazać się pomocne. Sam postmodernizm często określany jest jako irracjonalny. Mają o tym świadczyć zawarte w nim elementy relatywistyczne, i desubstancjalizujące. Klasyczny racjonalizm o proveniencji oświeceniowej przyzwyczaił nas do pojmowania racjonalizmu jako poszukiwania twardych, niezbywalnych komponentów rzeczywistości, które moglibyśmy zamknąć w ramach spójnej, dobrze dowiedzionej i zrywającej z przesadami epok minionych, teorii realistycznej. Myślenie ponowoczesne, podobnie zresztą jak psychologia głębi, w znacznej mierze zrywa z tym paradygmatem, co nie oznacza, że zrywa z racjonalizmem w ogóle. Racjonalizm, uprawiany konsekwentnie, a zdobywający pewną, relatywną dojrzałość w modernizmie, akcentuje *przewyciężanie*, jako zasadę ożywiającą rozum i prowadzącą do poznania prawdy. W ten sposób postmodernizm ustosunkowuje się do tradycji oświeceniowej, tak samo jak oświecenie ustosunkowało się do tradycji średniowiecza i nowożytności. Rozum postmodernistyczny nie neguje więc wartości rozumu w imię wartości li tylko emotywnych, czy anarchizmu teorio-poznawczego, jakkolwiek by go rozumieć. Postmodernizm rozwija raczej wątki tkwiące w samym rozumie, pisze kolejny rozdział racjonalistycznej krytyki, przewyciężając starą formułę rozumu, aby zrodzić formułę nową. Największym zaś odkryciem rozumu ponowoczesnego jest to, że rozum u swoich podstaw nie jest rozumem. Widzimy to doskonale w hermeneutyce (idea koła hermeneutycznego, bez początku i końca), dekonstrukcji (plenienie sensów), psychoanalizie (konceptcja nieświadomości) i innych nurtach nowoczesnych. W tym sensie zarówno postmodernizm, jak i myśl Junga, są podobne. Nie zrzekają się rozumu, lecz dzięki mocom samego rozumu odkrywają jego źródłową irracjonalność. Systemy te są więc racjonalizmami opisującymi rzeczywistość jako częściowo (!) irracjonalną.

akordy substancjalistyczne. „Prawdą jest dawne wierzenie, że to coś, co z gruntu zmienia człowieka, jest żywą prawdą; a zatem kryterium jest tu zmiana, która dowodzi, że w tych formach czy przekonaniach tkwi jakaś tajemna magia” [Jung 2010]. Prawda tkwi więc immanentnie w człowieku i jest dlań ostateczną instancją poznawczą i życiową. To w odniesieniu do niej człowiek powinien kształtować swoje świadome poczynania. Tym jednak co najciekawsze jest tu powiązanie prawdy ze zmiennością. Chociaż sama prawda się nie zmienia, to wszelako potrafi skłaniać do zmiany. Zmiana ta może się dokonać w świadomym życiu człowieka, które, w przeciwieństwie do psyche nieświadomej, jest podatne na zmiany – człowiek może uzgodnić swoje poczynania z instancją archetypu, lub nie; zgodzić się na władzę zawartą w nim samym, lub próbować na własną rękę kształtować swoje życie, opierając się na (jakkolwiek niegodnym zaufania) *ja* świadomym. Przywołana tu definicja prawdy zwraca uwagę tylko na jeden jej aspekt. Człowiek akceptujący absolutną nadrzędność psyche nieświadomej może wejść na drogę indywiduacji, która oznacza: „stać się odrębną istotą, a także swoją własną jaźnią o tyle, o ile przez indywidualność rozumiemy naszą najbardziej wewnętrzną, ostateczną, nieporównywalną jedyność” [Jacobi 1993, 147]. Proces ten można by przyrównać do platońskiego postulatu powrotu do świata Idei, które, podobnie jak archetypy w obliczu dysfunkcyjnego rozwoju ludzkiej cywilizacji, zostały zapomniane; zadaniem człowieka jest więc ich przypomnienie. U Junga spotykamy się również z opozycyjnymi ujęciami prawdy, później zobaczymy, że potrafią być one niemal całkowicie kontradiktoryczne w stosunku do wyżej wzmiankowanej definicji.

Wspominając o prawdzie Jaźni oraz o indywiduacji, warto również przywołać Jungowską koncepcję Boga. Jung, jako filozof zorientowany na psychologiczną restytucję religijności, umieszcza w swoim systemie myślowym figurę *Boga*. Jest ona niezwykle bliska pojęciu Jaźni, jednak Bóg Junga, na wzór Boga chrześcijańskiego, pozostaje w swojej istocie suwerenny. Tak pojęty Bóg to uosobienie tradycyjnie pojętej prawdy obiektywnej; w systemie Junga znajduje się on nie w „rzeczywistości zewnętrznej”, transcendentnej wobec świata, lecz we wnętrzu każdego człowieka. Bóg domaga się od człowieka bojaźni - uwzględnienia jego mocy i autonomii - podległości człowieka wobec świata archetypów i uwarunkowań na które nie możemy mieć

wpływu. Bóg to zatem rodzaj ostatecznej, lokującej się w podmiocie zasady metafizycznej.

Tak filozofia Junga jak i postmodernizm często są kojarzone z irracjonalizmem. Sądzę, iż możemy *ad hoc* stwierdzić, że są to asocjacje w ogólnych zarysach błędne, jednak nie całkiem pozbawione podstaw. Postmodernizm niewątpliwie rezygnuje z tradycyjnie pojętej racjonalności pozytywistycznej, z realizmu ontologicznego i klasycznej teorii prawdy, powołując do życia uniwersum charakteryzujące się swojego rodzaju płynnością, niejednoznacznością, czy nawet (jak chcą krytycy) mętnością. Z kolei Jung, zaprzęga do pracy potężny zastęp tradycji filozoficznej, ezoterycznej i religijnej, który rzadko przystaje do sztywnych ram dyskursu naukowego i zdaje się wykraczać znacznie poza ramy tradycyjnego *oświecenia*. Jednak, w przypadku Junga, podkreślającego przecież swoją przynależność do świata nauki, osobiście zaś *typu intuicyjnego*, lecz przecież także *myślowego*, było niezwykle istotnym aby odpowiednio dowartościować sferę rozumu. Pomimo to znajdziemy w jego pismach wiele passusów piętnujących racjonalizm, ukazujących ów nurt myślowy jako miazmatyczny wykwit epoki, która zapomniała o swoich odwiecznych, psychologicznych podstawach. Spróbuję tu rzucić trochę światła na Jungowską krytykę racjonalizmu, wplatając w nią elementy analogicznych krytyk przeprowadzonych w łonie postmodernizmu. Zaczniemy od przywołania esencjalnej dla tej sfery rozważań perspektywy filozoficznej, a mianowicie krytyki kultury. Jung jako godny swojej epoki krytyk nowoczesności zauważa szereg zjawisk patologicznych charakteryzujących psychologię człowieka jako indywidualnej jednostki (osobnika), jak i będące pokłosiem tej psychologii zaburzenia w sferze społecznej i kulturowej. Według Junga jesteśmy uczestnikami wielowiekowego kryzysu kultury opartego na przeroście sfery racjonalnej człowieka. Rozum – funkcja słabo rozwinięta u ludów pierwotnych – na skutek trudnych do zlokalizowania wydarzeń w zamierzchłej historii ludzkości, zaczął się niepomrotnie rozrastać, co spowodowało poszerzenie spektrum świadomości człowieka i zaowocowało powstaniem cywilizacji (rozumianej jako materialny, powierzchowny odprysk kultury). Na skutek wyżej przywoływanych zmian duchowość ludzka zaczęła karleć, napędzając w ten sposób inflację rozumu, który, zapomniawszy o swych żywotnych podstawach, nie ustaje w trudach coraz większego poszerzania swojej sfery

wpływów, przez co, paradoksalnie, zubaża człowieka. Dlatego Jung może wypowiedzieć następujące gorzkie słowa: „żyjemy w epoce, w której nie ma już nic, jak tylko słowa, odciski, nie jesteśmy jednak w stanie niczego z nimi uczynić; te słowa są martwe” [Jung 2010, 392]. Słowa to pozostałości epok pozwalających jeszcze człowiekowi na funkcjonowanie w zgodzie ze swoim przyrodzonym powołaniem, na *życie symboliczne* oparte na nie zaburzonym kontakcie między nieświadomością a światem codziennego doświadczenia. Dziś pozostały już jednak tylko słowa bez dawnych punktów odniesienia. Zauważamy tu daleko idącą zbieżność z rozstrzygnięciami klasyka filozofii postmodernistycznej, Jeana Baudrillarda. Odmianę postmodernizmu, którą reprezentuje Baudrillard nazywam *czarnym postmodernizmem*, ze względu na jego pesymistyczne, nihilistyczne, a być może również apokaliptyczne inklinacje. Zgodnie z obwieszczeniem Baudrillarda wszyscy „jesteśmy symulantami” [Baudrillard 2005, 183]. Dla francuskiego filozofa rzeczywistość symulacji to jedyne istniejące uniwersum. Jest to rzeczywistość bez referencji, pustynia sensów i wartości. Baudrillard jest powściągliwy w rekonstruowaniu przyczyn mizernej kondycji postmoderny. Skupia się raczej na opisie i egzemplifikacji rozkładowych tendencji. Jung jest pod tym względem dużo bardziej wylewny. Jak stwierdza: „Mowa tu o indywidualistycznym wyznaniu uczynionym przez człowieka, dla którego wszelkie autorytety uległy załamaniu, toteż on sam stał się dla siebie autorytetem: utożsamił się z absolutnie boską niepewnością, z niepewnością twórczą” [Jung 2010, 152]. Dla psychologa, przyczyną współczesnej degrengolady jest indywidualizm sprzęgnięty ściśle z rozumem. Współczesność to zatem czas pogłębiającego się buntu przeciwko potęgom, które konstituowały i wciąż niezmiennie konstituują człowieka. Nastąpiło utożsamienie człowieka z owymi potęgami, przejęcie przezeń prerogatyw boskich, a w konsekwencji wzięcie na siebie olbrzymiego brzemienia. Lokując powyższe rozstrzygnięcia w archetypowym bestiariusz Junga powtórzmy za autorem: “w miarę, jak rośnie natężenie światła, wzmagają się również cięń; im bardziej racjonalistyczne pozostaje świadomość, tym bardziej daje o sobie znać widmowy świat nieświadomości” [Jung 2010, 353]. Współczesność to zatem czas silnego uaktywnienia i autonomizacji archetypu cienia. To co powinno przebywać w tle, zaczyna odrywać się od człowieka i opętawszy go, przejmować panowanie nad jego

świadomą aktywnością (w tym również nad życiem pospólnym). Autonomizacja cienia to efekt *hybris* – racjonalnego sprzeciwu człowieka wobec bogów, to efekt utożsamienia się z *Bogiem*. Podobny motyw znajdujemy u Baudrillarda. Stwierdza on, że symulakr to „wizerunek, podobizna boskości” [Baudrillard 2005, 9]. W pewnym uproszczeniu, symulakry to jednostki świata symulacji, oderwane od swoich dawnych odniesień znaki nieobecnej rzeczywistości. W ten sposób, człowiek ponowoczesny posiada jeszcze wizerunki Boga, nie mając żadnego kontaktu z realnym Bogiem. Również Jung doskonale zdaje sobie sprawę z upadku dawnych wartości: „Jeśli pojęcia metafizyczne już raz utraciły zdolność przypominania, ewokowania doświadczenia pierwotnego, nie tylko stały się one bezużyteczne — okazuje się, że to właśnie one są prawdziwymi przeszkodami na drodze dalszego rozwoju. Czepiamy się jednak właśnie tych dóbr, które kiedyś oznaczały bogactwa, a im bardziej są bezskuteczne, niepojęte i martwe, tym bardziej kurczowo się w nie wpijamy” [Jung 2009, 47]. Psycholog nie jest aż tak radykalny jak Baudrillard – przyznaje wprawdzie, że upadek niektórych symboli stał się faktem, zauważa też jednak potrzebę restytucji niektórych wartości tkwiącą w człowieku współczesnym. Jung nie idzie więc tak daleko, aby uznać, że nie pozostały już żadne żywotne symbole, czy też, że rzeczywistość je konstytuująca przestała istnieć. Przeciwnie – pierwotny świat nieświadomości nadal istnieje, nie jest już jednak w stanie komunikować się z prześwietłą rozumem świadomością. Apokaliptyczne tony Baudrillarda zostają tu więc zastąpione projektem częściowej restytucji - radykalny pesymizm ustępuje miejsca pesymizmowi częściowemu. Świat *czarnych postmodernistów* to zatem świat po apokalipsie. Wcześniejsza rzeczywistość lokuje się jedynie w sferze marzeń, jako pragnienie powrotu do złotego wieku: „nasza kultura śni, że za ową minioną i martwą mocą, którą stara się zaanektować, istnieje inny porządek, który nie ma z nią nic wspólnego, marzy o nim, ponieważ skazała go na zagładę, ekshumując go jako własną przeszłość” [Baudrillard 2005, 16]. Wszelka działalność nosząca znamiona autentyczności i konstruktywności to, dla francuskiego filozofa, już tylko *gra resztkami* [Baudrillard 2005, 177]. Postmodernizm zaś, to „zakrojony na ogromną skalę proces niszczenia sensu, równie poważny jak wcześniejsze zniszczenie pozorów” [Baudrillard 2005, 191].

Po wstępnym opracowaniu zaproponowanej przez Junga krytyki racjonalizmu i równoległej prezentacji czarnego postmodernizmu w jego krytycznym spektrum, chciałbym przygotować grunt pod kolejną część rozważań, która będzie się skupiać na prezentacji Junga jako myśliciela, nie tylko dającego się uzgodnić z pesymistycznymi odmianami postmodernizmu, ale również filozofa eksponującego wątki zbieżne z *jasną* odmianą omawianego tu nurtu. Ponieważ stosunek Junga do racjonalizmu nie kończy się na jego krytyce, należałoby również ukazać w jakich aspektach Jung daje się zaklasyfikować jako myśliciel racjonalistyczny. Najpierw trzeba jednak dedefiniować czym jest sam racjonalizm, abstrahując od przywołanej w poprzednim paragrafie perspektywy krytycznej.

Racjonalizm/oświecenie to paradygmatyczny emblemat nowoczesnej umysłowości Zachodniej, który, na wzór myśli XVIII-wiecznego Oświecenia, akcentuje pierwszorzędną wartość rozumu w poznaniu, skłania do racjonalizacji życia ludzkiego i powoływania nowych formuł obyczajowych, społecznych i politycznych w oparciu o rozstrzygnięcia rozumu. Racjonalizm, choć różnorodny i wielowątkowy, zdaje się przetwarzać powszechnie występującą logikę znaną m.in. z dyskursu modernistycznego – logikę przewycięzania. Aby rozum mógł narzucić swoje władztwo musi rozprawić się ze sposobami myślenia opartymi na tradycji. Rozum dokonuje więc przewycięzania nurtów, które uznaje za nieaktualne, szkodliwe, lub hamujące postulowany przezeń postęp.

Myśl Junga, z wielu względów przeczy tak pojętej formule racjonalizmu. U psychologa mamy bowiem do czynienia z daleko idącym docenieniem tradycji, a nawet ugruntowaniem tej tradycji w strukturze ontologicznej, antropologicznej i psychologicznej człowieka. Człowiek jest istotą zależną od świata archetypów, czy też nawet wytworem tego świata – jego powołaniem jest przystosowanie się do wymagań nieświadomości. Nie wyczerpuje to jednak wszystkich możliwości interpretacyjnych systemu Junga. Należy również zauważyć, że myśl Junga zakłada pewnego rodzaju racjonalistyczną otwartość na nowe nurty myślenia. Sam fakt, że Jung był uczniem Freuda – myśliciela *par excellence* racjonalistycznego (w sferze negacji utartych sposobów myślenia i w swoim naturalistycznym ujęciu człowieka) – stanowi istotną wskazówkę. Od Freuda, Jung przejął metodę psychoanalityczną i nieufność wobec dyktatu królujących na przełomie

wieków, bardziej pozytywistycznych nurtów psychologii. Jung racjonalistycznie przewycięża pozytywizm, w dalszej kolejności przewycięża też Freuda dochodząc do sformułowania autorskiej, choć w wielu aspektach ezoterycznej (irracjonalnej?), myśli.

Przewyciężanie znajdujemy u Junga również sferze terapeutycznej i osobistej². Jung nie tylko weryfikuje wiele utartych prawd religijnych i naukowych, nie poprzestaje też na szeroko zakrojonej krytyce kultury mierzącej w nowoczesnego człowieka-mieszczanina. Bardzo istotnym rysem przewyciężania jest tu również postulat samopokonywania się człowieka w rozwoju duchowym, dokonującym się, między innymi, poprzez psychoterapię. „A zatem jest nieuniknione, że każdy, kto dąży do Jaźni, musi zanegować samego siebie” [Jung 2010, 754]. Terapia ma na celu negację (krytyka sposobów myślenia, postaw) ale i odnowę człowieka poprzez odkrycie utajonych treści psychicznych i uświadomienie istotnych dla jednostki residuów sensu, które uległy zapomnieniu w trakcie indywidualnego czy historycznego rozwoju. Pomimo, że jest to niejako czynność przypominania, zawiera w sobie również wiele aspektów konstrukcyjnych - opiera się na technicznym języku psychologii głębi, wspiera ją zaś arsenał technik terapeutycznych nie znanych wcześniejszym epokom. W ten sposób Jung, postulując restytucję rdzennych, ponadhistorycznych sensów, jest dzieckiem swojej epoki jako teoretyk i technik psychoterapii. Jego system i metoda są wytworami doby, której tożsamość została zbudowana na licznych przewyciężeniach, domagających się jednak ciągłej akceleracji i akumulacji postępu. Postęp nie jest już jedynie inflacyjnym koszmarem odwodzącym człowieka od tego co istotne, ale subtelnym wykorzystywaniem racjonalistycznych mechanizmów do realizacji z pozoru poza-racjonalistycznego celu. Można by więc rzec, że Jung racjonalistycznie przewycięża racjonalizm. Zakrawałoby to na absurd, chciałbym jednak bronić powyższego sformułowania. Racjonalizm Junga to myśl uświadamiająca sobie własne, kolejno - rozkładowe i konstruktywne - podstawy, trzeźwo konstatująca brak możliwości powrotu do dawnych form symbolicznej realizacji człowieka, dążąca

² Wyróżniam trzy płaszczyzny, na których można czytać myśl Junga – teoretyczną, terapeutyczną i osobistą. Na każdej z tych płaszczyzn filozof mówi nieco innym językiem i dochodzi do odmiennych wniosków metafizycznych.

jednak do sprawnego podążania tropami, które nie zostały jeszcze zatarte i, jakże racjonalistycznego, otwierania nowych dróg, zawsze jednak z uwzględnieniem indywidualnych preferencji jednostki. U Junga dochodzi zatem do swoistego przebóstwienia racjonalizmu, do jego uświadomienia i daleko idącej weryfikacji, do krytycznego przewyciężenia starych inercyjnych tendencji i stworzenia nowych. Sprawdźmy teraz na ile da się pogodzić tak pojęty racjonalizm z perspektywą postmodernistyczną.

Powróćmy do rozpoczętej powyżej opowieści o dziejach nowoczesnego rozumu. Po przekroczeniu prawd i wartości najgłębiej zakorzenionych w umysłowości Zachodu, rozum nie ustaje w trudach i weryfikuje swoje wcześniejsze rozstrzygnięcia, które okazują się często przestarzałe, i uruchamia w ten sposób kolejny mechanizm negacji, konkretnie auto-negację. Tak pojęty, krytyczny i przewyciężający rozum przechodzi w końcu w rozum postmodernistyczny skłonny negować nie tylko dziedzictwo wielkich narracji chrześcijaństwa, komunizmu itp., ale zwraca się również przeciwko logice przewyciężania. Czy oznaczałoby to, że postmodernizm jest programowo antyracjonalistyczny? Aby odpowiedzieć na to pytanie przyjrzyjmy się poszczególnym narracjom filozofów-postmodernistów.

Tezie o racjonalistycznym (przewyciężającym) charakterze postmodernizmu mogła by przeczyć już choćby wypowiedź prekursora postmodernizmu w filozofii J.F. Lyotarda: „Od architektury po poezję, prozę i sztuki figuratywne postmodernizm czyni swoją cechą wspólną i najbardziej charakterystyczną wysiłek niepoddawania się logice przewyciężenia, rozwoju i innowacji” [Lyotard 1997, 100]. Postmodernizm do dla filozofa „rozkład wartości tego co nowe” [Lyotard 1997, 100]. Tak pojęty postmodernizm, uświadomiwszy sobie, że przewyciężanie jest kolejną wielką narracją, tym razem moderną, wykracza poza modernę i stwierdza kres logiki przewyciężania. Tak pojęty postmodernizm byłby swoistym końcem historii, zwieńczeniem wielowiekowego rozwoju rozumu ludzkiego w postaci ustroju zachodniej liberalnej-demokracji. Lyotard, jako inicjator debaty postmodernistycznej w filozofii nie dostrzegał całego spektrum alternatywnych interpretacji postmodernizmu i możliwości z nim związanych. Czytając prace późniejszych autorów (choćby Wolfganga Welscha – późnego postmodernisty i teoretyka tego nurtu) zarysowuje nam się inny obraz. Welsch podkreśla znane już wcześniej

cechy postmodernizmu, zwracając uwagę na jego krytyczne inklinacje („Postmoderna jest „krytycznego ducha”” [Welsch 1998, 10]) oraz na jego racjonalność, a właściwie *hiperracjonalność* [Welsch 1998, 7]. Eksplikację przewyciężającego charakteru postmodernizmu zawdzięczamy między innymi Richardowi Rorty’emu, który odkrywa nowy wymiar tego nurtu: “Postrzegać nasze życie bądź życie naszej społeczność jako dramatyczną narrację to tyle, co widzieć w nim proces Nietzscheańskiego samoprzewyciężania. Paradygmatem takiej narracji jest życie osoby genialnej, która o odpowiednim fragmencie przeszłości może powiedzieć “tak chciałem”, odnalazła bowiem taki sposób opisanie tej przeszłości, jakiego przeszłość nie znalazła, a tym samym znalazła sobie jaźń, o której jej poprzednicy nie wiedzieli w ogóle, że jest możliwa” [Rorty 2009, 53]. Rorty dokonuje zatem uwewnętrznienia logiki przewyciężania – ta, nie realizuje się już na płaszczyźnie globalnej, np. w powszechnych projektach politycznych lub religijnych, lecz w obrębie danej społeczności lub osobistego życia jednostki. Przewyciężanie wiąże się z zarzuceniem pragnienia powszechnej legitymizacji; wystarczy milcząca zgoda na poszanowanie dla wszelkich narracji, o ile te nie sprzeciwiają się ustrojowi państwa liberalno-demokratycznego. Tak rozumiany postmodernizm nie jest już stanem inercyjnej bezalternatywności, lecz otwartą perspektywą umożliwiającą podejmowanie przez jednostkę najróżniejszych inicjatyw. Jak stwierdza Gianni Vattimo: „możliwości jakie stawia przed nami ponowoczesność, stają się dostępne wyłącznie na podstawie takiej analizy ponowoczesnej kondycji, która umiałaby trafić w sedno i interpretowałaby ją jako obszar możliwości a nie jako piekło negocowania tego, co ludzkie” [Vattimo 2006, 13]. Widzimy tu wyraźny optymizm sprzeciwiający się nihilistycznym uroszczeniom czarnego postmodernizmu Baudrillarda³. W miejsce lamentu nad utraconymi

³ Posługuję się tu konsekwentnie rozróżnieniem na czarny i jasny postmodernizm. Pierwszy akcentuje negatywne aspekty tego nurtu kulturowego, zwraca uwagę na rozpaczliwą sytuację człowieka współczesnego i niemożność powrotu do wcześniejszych stadiów kultury, za którymi czarny postmodernizm wyraźnie tęskni. Najjaskrawszym przykładem tego myślenia jest filozofia J. Baudrillarda. Drugi nurt podkreśla raczej zyski z przemian niż straty, zwraca uwagę na nowe zasoby wolności, które otrzymuje człowiek ponowoczesny, na kres terroru dawnych, substancjalistycznych, uniwersalistycznych i absolutystycznych systemów myślenia o świecie i człowieku. Egzemplarycznymi myślicielami będą tu R. Rorty albo O.

wartościami pojawia się trzeźwa refleksja i rozpoznanie możliwości jakie stoją przed współczesnym indywiduum na drodze usensawniania swojej egzystencji. Vattimo (za Nietzschem) nazywa swój pozytywny projekt *filozofią poranka*: „treść filozofii poranka nie jest niczym innym, jak samym błędzeniem metafizyki; różnica zaś polega tylko na tym, że jest ono teraz widziane z innej perspektywy, z perspektywy człowieka „o dobrym usposobieniu” [Vattimo 2006, 159]. Miazmatyczna aura generowana przez przemiany związane z ponowoczesnością nie znika więc całkowicie. Vattimo nie waha się nazwać swojej epoki nihilistyczną i konstatować, że człowiek współczesny jest na nihilizm skazany. Na tym jednak nie poprzestaje – dokonuje kolejnego przewyżnienia, kolejnego otwarcia na nowe możliwości, tworzy program pozytywny, w myśl którego człowiek nie traci swojego nihilistycznego balastu, lecz uczy się go dźwigać i odnajdować wszelkie przebłyski pozytywności, uczyć się dobrego usposobienia; tworzy quasi-Nietzscheańską filozofię poranka. Jak wygląda stosunek, tak pojętego, pozytywnego postmodernizmu, do tradycji? Przywołajmy słowa Wolfganga Welscha: „Postmoderna niedogmatycznie dopuszcza tradycję [...] powrót do tych treści nie odbywa się na zasadzie zwyczajnej imitacji, lecz w formie transformacji” [Welsch 1998, 146]. I w innym miejscu: „Dawne może być młodsze od najmłodszego, może rozpalić większy ogień teraźniejszości i przyszłości niż żar tego, co aktualne. Może, ale nie musi, nie ma bowiem priorytetu tradycji. Nie

Marquard. Oczywiście zaproponowany przeze mnie podział, jak każda systematyzacja, ma charakter umowny; jego celem nie jest tworzenie ścisłych ram recepcji postmodernizmu, raczej dostarczenie wygodnego narzędzia eksploracji różnych filozofii postmodernizmu. Warto nadmienić, że wiele klasycznych koncepcji trudno zaliczyć jednoznacznie do jasnej bądź ciemnej jego odmiany. Takimi koncepcjami granicznymi będzie np. filozofia G. Vattimo, lub Z. Baumana. Pierwszy autor zwraca uwagę na konieczność przebolewania trudnej przeszłości kulturowej i nie pozbawia człowieka współczesnego przynależnej mu melancholii. Nie deklaruje też naiwnie końca rozterek duchowych ludzkości wraz z nadejściem nowej epoki, lecz sytuuje człowieka ponowoczesnego w niewygodnych mu przecież ramach nihilizmu. Bauman natomiast, pomimo wielu pochwał kierowanych pod adresem ponowoczesności, nie zapomina o jej ciemnym wymiarze, manifestującym się w sferze społecznej, w takich zjawiskach jak powszechna prekaryzacja, czy kulturowe/duchowe włóczęgostwo. Stawiałbym tu zatem tezę, że zdrowym podejściem do odczytywania postmodernizmu, jest czerpanie z obu nurtów – czarnego i jasnego, przechylając jednak szalę lekko na jasną stronę, unikając w ten sposób popadania w Baudrillardowski nihilizm.

może ona po prostu przenieść ognia, musi go najpierw rozpalić” [Welsch 1998, 149]. Tradycyjne treści, które ostały się po krytyce racjonalizmu są więc jak najbardziej dopuszczalne. Oczywiście trudno przypuszczać aby były to dokładnie te same treści co w epokach minionych, gdyż mentalność człowieka zmieniła się bezpowrotnie. Welsch wspomina o transformacji tradycji, oraz o jej radykalnej *młodości* (sic!). Wynika to z nastawienia kulturalistycznego, które ujmuje poszczególne dyskursy jako coś nieodzownie aktualnego. Skoro jakiś dyskurs istnieje, istnieje on tu i teraz – jeśli istniał dawniej, mógł istnieć wraz z całym zasobem dawności tylko dlatego, że istnieje dzisiaj. Dawność jest więc konstruktem dnia dzisiejszego. Pomimo to, dyskursy tradycyjne mogą się okazać niezwykle pożyteczne i dostarczyć prawd i wartości, których filozofia współczesna nie potrafi wygenerować. Ważne jednak aby obchodzić się z tradycją delikatnie i zdawać sobie sprawę z jej charakteru jako konstruktu kulturowego współczesności. Warto zauważyć, że wbrew pozorom również u Junga mamy do czynienia z podobnym, *niedogmatycznym dopuszczeniem tradycji*; jeśli zaś rozpatrzemy sprawę z odpowiedniego punktu widzenia zobaczymy, że system Jungowki jest podobnym konstruktem, który próbuje rozpalić płomień w sercu hiperracjonalnego indywiduum doby nowoczesnej i ponowoczesnej. Rozstrzygnijmy zatem nareszcie na ile Jung przystaje do chronologicznie późniejszej odeń formacji postmodernizmu.

Choć, jak już wcześniej sygnalizowałem, Jung był głęboko przekonany o naukowości swoich tez, dziś możemy śmiało wątpić w tego rodzaju zapewnienia. Nienaukowość systemu Jungowskiego nic mu nie odbiera, przeciwnie, dodaje mu elastyczności, ułatwia modyfikację i personalizację zawartych w nim idei. Jak stwierdza sam psycholog: „Nie ma nic bardziej kruchego niż teoria naukowa, która jest tylko podatną na przemijanie próbą wytłumaczenia faktów, w żadnym wypadku nie jest jednak obrazem prawdy wiecznej” [Jung 2010, 280]. Jungowi chodziło rzecz jasna o znalezienie prawdy głębszej, o wyraźnych znamionach uniwersalności, łatwej do zaadaptowania w terapii. Należy tu oczywiście rozróżnić pomiędzy płaszczyznami wypowiedzi Junga, i stwierdzić, że co innego twierdzi on jako badacz, co innego jako terapeuta, co innego gdy wyraża osobiste poglądy. Stawiam tezę, że na najbardziej osobistej płaszczyźnie rozważań Junga, prawda (czy to naukowa, czy jakakolwiek inna) jest bliższa prawdzie

postmodernizmu. Cechuje ją relatywność, historyczność, epizodyczność. Posłużę się odpowiednimi cytataми z dzieł psychologa: “żadna prawda nie obowiązuje uniwersalnie. Prawda jest prawdą tylko wtedy, gdy działa, kiedy zaś prawda traci skuteczność, jest kłamstwem, nie obowiązuje. Filozofia i religia, podobnie jak psychologia, nie mogą sobie pozwolić na ustalenie ostatecznej zasady; możliwe, że to, co jest prawdziwe na pewnym etapie rozwoju, na drugim przestanie być prawdą. A zatem zawsze chodzi o to, o jakim etapie rozwoju mówimy, do jakiego czasu się odnosimy; prawda najlepsza w jednej fazie w drugiej może okazać się trucizną” [Jung 2010, 93]. I w innym miejscu: “W kwestii prawdy panuje skrajna niepewność; mierzymy się ze skrajną niemożliwością stworzenia czegokolwiek, co uchodziłoby za prawdę uniwersalną” [Jung 2010, 93]. Mamy tu ewidentnie do czynienia z krytyką tradycyjnego pojęcia prawdy. Jung nie tylko wyraża przekonanie, że prawda absolutna nie istnieje, ale stwierdza, iż wiara w nią jest dla człowieka dysfunkcyjna: „Prawda skończona to martwa prawda, nie istnieje tu już bowiem możliwość rozwoju, toteż najlepsze, co może się tu pojawić, to pół-prawda — albo po prostu wątpliwość. W takiej sytuacji człowiek ma przekonanie, że wszystko, co wie, znajduje się w stanie przemiany — tylko to, co się zmienia, żyje. Żywa prawda to prawda, która się transformuje. Jeśli jest statyczna, jeśli się nie zmienia, jest martwa” [Jung 2010, 257]. Podobnie jak u Welscha, mamy tu do czynienia z postulatem *transformowania prawdy*. Również Jung nie mógł zignorować dostarczanych przez etnologię i antropologię tez o zależności człowieka od otoczenia w jakim się znajduje. Można odnieść wrażenie, że teoria archetypu to koncept stworzony między innymi na potrzeby terapii, narzędzie umożliwiające eksplanację trudnych dla pacjenta zagadnień metafizycznych, schemat teoretyczny zapewniający legitymację psychologii Junga w środowisku medyków i psychoterapeutów tkwiących jeszcze w świecie pozytywizmu, gdzie twarde fakty urastają do rangi fetyszu. Zgodnie z proponowanym tu postmodernistycznym odczytaniem Junga, obiektywizm psychologa miałby pokrywać tylko radykalnie subiektywistyczne implikacje jego systemu. Aby domotywować tezę o Jungowskim kulturalizmie posłużę się cytataми: „W gruncie rzeczy jedyną formą istnienia, jaką znamy bezpośrednio, jest istnienie psychiczne” [Jung 2005, 18]. I dalej: „Psyche istnieje a nawet jest samym istnieniem” [Jung 2005, 18]. I w innym miejscu: „nie ma poznania ponad psychicznością — zawsze jest tylko

poznanie w psychiczności” [Jung 2009, 103]. I kolejny cytat: „Człowiek jest bowiem istotą Wszechświata, a jego punkt środkowy stanowi Ośrodek Uniwersum” [Jung 2005, 300]. Jest to specyficzny przykład kulturalizmu Junga. Nazwijmy go psychologicznym, lub, z braku lepszego określenia, solipsystycznym. Świat obiektywny jest tu w całości wytworem psyche, jej projekcją⁴. O ile kulturalizm

⁴ Chciałbym z całą mocą podkreślić, że interpretacja którą tu proponuję, jest tylko jedną z możliwości rozumienia *systemu* Jungowskiego. Myśl Junga nie poddaje się prostemu usystematyzowaniu, czy też zcaleniu, już to ze względu na swoją intuicyjną naturę, już to przez mnogość zawartych w niej kontekstów wypowiedzi, inspiracji i nawiązań. Jung wydaje się balansować nad ontologiczną otchłanią. Czasem jawi się jako metafizyczny realista, pozytywistyczny badacz, medyk i klinicysta, którego zasadniczym punktem odniesienia jest „obiektywna rzeczywistość przyrody”; w innych zaś fragmentach swego dzieła, próbuje przerzucić kładkę między realizmem a idealizmem, deklarując paralelizm psychofizjologiczny; wreszcie, idąc tropem swoich największych fascynacji filozoficznych i religijnych – Nietzschego, Kanta, systemów duchowych Wschodu – deklaruje skrajny idealizm, który łatwo daje się wyinterpretować jako solipsyzm. Rzeczywistość staje się tu tożsama z szeroko rozumianym podmiotem – podmiot zaś otrzymuje niezmierną wręcz złożoność. Eksploruję tu właśnie tę możliwość interpretacyjną, ponieważ jest ona w wielu punktach całkiem zbieżna z postmodernistycznym kulturalizmem. Warto nieco ją poszerzyć i zapytać o konkretne zbieżności i odmienności w rozumieniu podmiotu przez obie orientacje. Otóż podmiot Jungowski (w interpretacji idealistycznej) wydaje się zasadniczo różnić od podmiotu postmodernistycznego *głębią* ulokowania swoich ontologicznych residuów. Jung podkreśla wsobność świata zewnętrznego, jego całkowite zamknięcie w podmiocie, koncentruje jednak swoją uwagę na wewnętrznej złożoności owego podmiotu, zwracając szczególną uwagę na nieświadomość. O ile *ja* jest przez Junga rozumiane jako świadoma część podmiotu, Jąźń stanowi już jego całość (a więc w tej interpretacji całość rzeczywistości), złożoną z *ja* świadomego i nieświadomości. Co więcej, to nieświadomość jest ową metafizyczną podstawą (Zasadą?) i źródłem wszystkiego co istnieje. Nieświadomość zasadniczo nie poddaje się naszym świadomym zabiegom, raczej je determinuje. Jak pogodzić tę orientację z postmodernizmem, który przecież *rozpuszcza* wszelkie Zasady, a więc osłabia figurę podmiotu, na rzecz wielowymiarowej i wielowątkowej kultury? Otóż nietrudno dopatrzeć się tu podobieństw – postmodernistyczna *kultura* śmiało może uchodzić za analogon Jungowskiej nieświadomości – poprzedza ona bowiem człowieka, warunkuje go i koryguje przeszacowanie *ja* świadomego w nowożytnej tradycji kulturowej Zachodu. Podobnie jak Jung uczy respektu do tego co nas ogarnia, nie odrzucając jednocześnie drogi heroicznej, która stoi przed współczesnym człowiekiem. W odróżnieniu jednak od Junga, heroizm postmodernistyczny jest heroizmem obywatela liberalnej-demokracji (Rorty), lecz tak tutaj, jak i tam, stawką jest zbudowanie unikalnej osobowości człowieka, odróżniającego się od innych ludzi, od zastanych instytucji i tradycji.

postmodernistów akcentuje raczej sferę intersubiektywną – społeczną, historyczną, dyskursywną, tekstualną - metafizyka Junga zwraca raczej uwagę na całkowitą psychologiczną wsobność. Nie jest to różnica fundamentalna, zasadza się raczej na rozłożeniu akcentów. Jung poprzez obserwację kultury, a przede wszystkim siebie samego i swoich pacjentów, dostrzega źródłową rzeczywistość właśnie w człowieku, następnie zaś ekstrapoluje ją na wszystkie jednostki ludzkie, dokonując zarazem finalnej relatywizacji swojej teorii, stwierdzając jej historyczność i zależność od tej najistotniejszej w tym wypadku jednostki jaką jest on sam, doktor Jung. Relatywizacja, ustanowienie obowiązywalności radykalnego pluralizmu, nie zwalnia oczywiście od podjęcia próby wypracowania (czy też, na gruncie psychologii Junga, raczej odkrycia) swojej prawdy. To właśnie aura niepewności wygenerowana przez współczesność domaga się podjęcia odpowiednich odważnych prób i odnalezienia tego co dla nas (co dla mnie) najprawdziwsze i najbardziej wartościowe: „Jeśli odkryjecie coś, co określicie mianem prawdy, powinniście tego spróbować, powinniście to nadgryźć i zobaczyć, jak to smakuje. Jeśli to wam smakuje, ale nie możecie się tym nakarmić i tylko zakładacie, że powinniście karmić tym innych ludzi, to oznacza to, że nie jest to dobre. Prawdziwa próba polega na tym, że jest to dobre dla mnie. Żaden pies nie ugryzie niczego, jeśli to go nie nakarmi. Jeśli to coś nie da wam zaspokojenia, jeśli nie będziecie mogli tego smakować przez dwadzieścia, pięćdziesiąt lat, przez całe życie, to nie jest to właściwa strawa” [Jung 2010, 236]. Można by więc rzec, że relatywizacja jest dla Junga etapem, momentem zawieszenia, który ma człowieka dopiero zorientować na prawdę, odpowiednio przyuczyć do właściwych poszukiwań. Warunkiem wstępnym jest wsłuchanie się w samego siebie, zapytanie: “kim naprawdę jestem?”.

Proto-postmodernistyczny relatywizm Junga objawia się również w sferze terapeutycznej: “Jednemu pacjentowi mówię rzeczy, które drugiemu wydają się bluźnierstwem, a przecież często się zdarza, że jeden pacjent przychodzi zaraz po drugim, muszę więc wszystko wywracać na nice, mówić „czarne” zamiast „białe”. Ale to bezwzględna konieczność” [Jung 2010, 93]. Personalizacja terapii jest znakiem czasu, wynika z olbrzymiego zróżnicowania psychologicznego człowieka i ram społeczeństwa masowego, w którym mieszają się przeróżne wpływy kulturowe. Zatem, nie tylko pacjent dostosowuje się do teorii

psychoterapeuty, lecz także psychoterapeuta do pacjenta. Zadaniem psychoterapeuty jest zorientowanie człowieka w jego własnej wewnętrznej (a więc i zewnętrznej) rzeczywistości. Jak stwierdza Jung: istnieje „konieczność nadania sensu duchowego owej zbawczej fikcji, gdyż właśnie owego sensu pragnie chory – sensu znajdującego się poza granicami wszystkiego, co może nam zaoferować rozum i nauka” [Jung 2005, 338]. I dalej: „Chory potrzebuje tego, co go ogarnie, co nada sensowną postać chaosowi jego neurotycznej duszy” [Jung 2005, 338]. Owo *nadawanie* sensu opiera się na wcześniejszym rozpoznaniu kim, w swojej psychologicznej unikalności, jest ów pacjent, jak został ukształtowany. Sens ów może odsyłać do bardziej indywidualnych dróg rozwoju, jak i do rzeczywistości kolektywnej – kościoła, rodziny. Nie istnieje jedna nadrzędna perspektywa, w którą należy wpisać pacjenta. Także teoretyczna baza w postaci teorii archetypów wydaje się niewystarczająca. Wymóg elastyczności terapii stawia często psychologa w obliczu konieczności przyswojenia wielu perspektyw teoretycznych i metod terapeutycznych oraz dostosowywania ich do preferencji pacjenta. Jak stwierdza Jung: „Hipoteza, że istnieje tylko jedna psychologia czy tylko jedna podstawowa zasada psychologiczna, to rezultat nieznośnych tyranii pseudonaukowego przesądu tak zwanego normalnego człowieka” [Jung 1997, 53]. I w innym miejscu: „istnieje bowiem konieczność posiadania wielu psychologicznych zasad objaśniania” [Jung 1997]. Daleko idący relatywizm terapeutyczny Junga potwierdza także jego stosunek do innych nurtów psychoanalizy: „Jeśli nie jestem pewny w przypadku jakiegoś pacjenta, wtedy daję mu książkę Freuda lub Adlera i proszę go, by sam wybrał, w nadziei, że w ten sposób trafimy na właściwy trop” [Jung 2010, 149]. Chroni to pacjenta przed absolutystyczną tyranią wykładni psychoanalizy, na którego trafił, terapeutę zaś przed dogmatyzmem.

Za pomniejszy dowód na quasi-postmodernistyczne inklinacje teorii Junga można uznać również jego interpretację figury *Boga*. Dla Junga Bóg jest zrelatywizowany do danego indywiduum. „Bóg w pewnym sensie zależy od ludzkiego podmiotu, a relacja między Bogiem i człowiekiem jest zwrotna i konieczna, tak że z jednej strony można rozumieć człowieka jako funkcję Boga, z drugiej zaś Boga jako funkcję człowieka” [Jung 1997, 244]. W porządku zaangażowania człowieka we własną duchowość Bóg jest właśnie pierwotny i nadrzędny; w teorii psychologicznej musi on jednak być czymś wobec tego człowieka

wtórny, gdyż orzekany jest ze względu na tego człowieka i niejako w jego obrębie. Ponieważ psyche to ostateczna rzeczywistość, Bóg może być tylko jej częścią.

Na zakończenie spróbujmy odpowiedzieć na postawione we wstępie pytanie na ile uprawnione jest odczytanie Junga w horyzoncie postmodernizmu i jakie korzyści może nam ono przynieść. O ile Jung jako człowiek pierwszej połowy XX wieku nie był postmodernistą *par excellence*, należy zauważyć, że przetwarza on w swojej koncepcji wiele idei istotnych również dla postmodernizmu – ograniczony (lub w pewnych aspektach radykalny) relatywizm, krytykę kultury i krytykę pojęcia prawdy, dyskursywizm i liberalizm (choć w wypadku liberalizmu politycznego należy zachować daleko idącą ostrożność, jest to bowiem konserwatywny-liberalizm) itd. Można powiedzieć, że jako dziecko swojej epoki oraz jako wrażliwy obserwator i krytyk nowoczesności antycypował wiele rozstrzygnięć postmodernistycznych, a w każdym razie przyczynił się do ukształtowania ducha (esencjalnej dla postmodernizmu) nowoczesności w kulturze Zachodu. Ponieważ odnoszę się zyczliwie do postmodernizmu, w tym do idei prymatu kultury współczesnej nad tradycją, nie chciałbym odmówić sobie przyjemności wpisania Junga w denominację postmodernistyczną i podjęcia próby twórczego przetworzenia jego myśli. Jak wzmiankowałem powyżej, rozdzwięk pomiędzy teorią archetypów a wykładnią postmodernistyczną jest na tyle duży, że uniemożliwia spójne zestawienie obu tych myśli. Choć Jung sam wielokrotnie dystansuje się wobec substancjalizmu, miał on również skłonność do znacznego utwardzania swoich metafizycznych założeń. Skoro pragniemy zachować relatywistyczny walor postmodernizmu, nie pozostaje nam nic innego jak tylko uznać archetyp za konstrukt kulturowy, zaś teorię Junga za narrację - wpływową wprawdzie, lecz nie dysponującą żadnymi środkami dowiedzenia swojej absolutnej obowiązywalności. Nie dowiemy się już jak zareagowałby Jung na tak drastyczną modyfikację jego metafizyki, możemy jedynie podążać za własną pobudką poznawczą i uznać archetyp tylko (i aż) za teorię, nie zaś substancjalny fakt przyrodniczy. Gdy dokonamy już owej koniecznej relatywizacji otwiera się przed nami pole do wielowymiarowych i pogłębionych rozważań. Możemy się wtedy skupić na żywotnych aspektach systemu Jungowskiego, tak

jakbyśmy nigdy nie zapośredniczyli go w spektrum postmodernizmu, a nawet pragmatystycznie przyjąć teorię Junga z całym dobrodziejstwem absolutystycznego inwentarza nie zważając na wcześniej powzięte środki ostrożności, które dyktuje ponowoczesny rozum. Mam wrażenie, że na tym właśnie polega najdonioślejsze zadanie postmodernizmu – na otwieraniu nowych możliwości przewyciężenia swoich własnych założeń.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard, Jean, 2005, *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Jacobi, Jolande, 1993, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. Stanisław Łypacewicz, Warszawa: Wydawnictwo Wodnika.
- Jung, Carl, Gustav, 2005, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2009, *O rozwoju osobowości*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Życie symboliczne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 1997, *Typy psychologiczne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wrota KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.1*, tłum. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2010, *Zaratustra Nietzschego, Notatki z seminarium 1934-1939, wydał James L. Jarrett, T.2*, tłum. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, Carl, Gustav, 2009, *Przyczynki do symboliki Jaźni*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Liotard, Jean-Francois, 1997, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rorty, Richard, 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Warszawa: W.A.B..
- Vattimo, Gianni, 2006, *Koniec nowoczesności*, przeł. Monika Surma-Gawłowska, Kraków: Universitas.
- Welsch, Wolfgang, 1998, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa.

ABSTRACT

C.G. JUNG AND THE POSTMODERN DISCOURSE

Today we cannot say with certainty what the Swiss psychologist attitude towards postmodernism would be, therefore it is reasonable to ask: what are the similarities and differences between the Depth Psychology and the above-mentioned trend? Omitting the underlying absolutism present in the Jung's "system" (revealing itself in the archetypal construction not only of human world but reality overall (in radically idealistic interpretation of Jung's philosophy) reveals to us the variety of expressions, that appear to imply a totally different tendency present in his writings. Instead of strengthening unchangeable foundations of reality here we find their dissolution; instead of creating monolithic human psychology we find far-reaching relativization (theoretical and moral); instead of universalistic rules of individual development and precise ethical obligations concerning every human separately, we find vast margin of freedom and great number of equally valuable paths of personality development left to the individual. In the proposed papers I would like to show Jung not as the hypothetical enemy of postmodernism but more as a proto-postmodernist, or perhaps even as a postmodernist *par excellence*.

KEYWORDS: Jung, depth psychology, postmodernism

SŁOWA KLUCZOWE: Jung, psychologia głębi, postmodernizm